
Pensar desde la lengua^{*}

A propósito del paradigma de la «tradición velada»

Francisco José Martín

Se piensa desde la lengua, en efecto. O lo que es lo mismo: solo desde el pensar que se ejecuta con consciencia de la propia lengua se puede ganar un pensamiento auténtico. Lo cual, dando la vuelta al aserto, es como decir que quien no lo hace, quien no piensa desde la plena consciencia de la propia lengua, se sitúa en el camino de la impostura. La subalternidad se declina de muchas maneras, y esta que acabo de señalar constituye uno de sus casos mayores. La lengua piensa y nos piensa, y nosotros podemos hacerlo en cuanto hablantes de ella, podemos pensar solo y exclusivamente desde ella, desde la lengua, con o contra ella, pero siempre a su través, siempre desde la fiel correspondencia que deriva de la «forma interna» de la lengua.

^{*} Conferencia pronunciada en el Foro «Pensar en español», del IV Congreso Iberoamericano de Filosofía, celebrado en Santiago de Chile del 5 al 9 de noviembre de 2012.

Es obvio que se puede pensar en otra lengua distinta de la propia, pero a ella, a esa otra lengua, solo se llega desde la consciencia de la propia –no hay otros caminos. Algunos, tal vez muchos, de seguro que lo hacen o lo han hecho en algún momento de su vida. Yo mismo, sin ir más lejos, que llevo más de veinte años fuera de mi ámbito lingüístico, que vivo y trabajo «fuera» y que tengo incluso una familia cuya lengua dominante es otra distinta de la mía materna, también lo hago, y vivo y pienso y me expreso con bastante propiedad en esa otra lengua e incluso en otras que he tenido la suerte de poder aprender a lo largo de mi vida. Pero no es de esto de lo que hablo, porque nada de esto es norma, sino excepción, y aunque estas puedan ser muy numerosas no por ello cambia su naturaleza excepcional. De lo que hablo no es, pues, de lo que cada uno de nosotros individualmente puede hacer con relación al ejercicio del pensamiento, sino de algo bien distinto, de algo que tiene que ver con el nexo vital que liga el pensamiento a la comunidad de la lengua.

No se me escapa que también en este caso se pueden hacer distingos, que Steiner, por ejemplo, trazó bien el perfil de la «extra-territorialidad» en aquel libro magnífico que es *Lenguaje y silencio*, y que lo que allí se decía de la literatura es también fácilmente aplicable al caso de la filosofía. Es cierto, pero tampoco podemos olvidar que esa extra-territorialidad se configura allí como caminos estrictamente individuales, a los que en modo alguno quiero restar aquí ni importancia ni interés y sobre cuya experiencia he de volver después, pues también nos toca de cerca en cuanto hispánicos, pero el caso es que el título de nuestro foro, «Pensar en español», nos convoca a mirar por encima de las experiencias individuales y, ya más allá de ellas, a buscar esa dimensión común –quizá comunitaria, aunque se trate de una «comunidad débil» o incluso de una «comunidad imposible»–, a buscar esa dimensión común que tiene –que ha tenido y podría seguir teniendo– la filosofía que se expresa

auténticamente en español, el ejercicio del pensamiento que se lleva a cabo desde la consciencia de la propia lengua española (y ello aun cuando no todos los agentes intelectuales del campo hispánico de la cultura la respeten o la compartan).

Se piensa, pues, desde *la* lengua, siempre desde *una* lengua. Y ello porque pensar no es un ejercicio independiente del lenguaje. Porque no hay un pensar previo, anterior y separado, ni puede considerarse la expresión del pensamiento un estadio sucesivo de la actividad de pensar. Pensamiento y expresión del pensamiento son la misma cosa, hasta el punto de que sin expresión –sea pública o privada– no hay pensamiento. Que el celo analítico pueda separarlos no significa que sean de suyo simplemente separables. Nada entorpece tanto el buen entendimiento de la filosofía como su consideración absoluta y aislada. Nada dificulta tanto su ejercicio como la insensibilidad lingüística. Si de amor se trata, el amor a la sabiduría (*philo-sophia*) ha de empezar por el amor a las palabras (*philo-logia*). Así lo vieron los humanistas, y por eso hacían coincidir el inicio de la actividad propiamente filosófica con la filología. Al nombre de filósofos prefirieron el de gramáticos, queriendo indicar con ello que la filosofía no podía partir sin más de la simple consideración de las cosas, sino que debía arrancar necesariamente del vínculo del lenguaje. Porque el lenguaje es *forma*, y de consecuencia in-forma, en el sentido de que da forma, tanto al pensamiento como al pensar.

Desde la lengua, pues se piensa siempre desde una lengua. Pero a ninguno de nosotros se nos escapa que la nuestra no es considerada una lengua de prestigio dentro del campo de la filosofía. Es un lugar bastante común de la conciencia occidental dominante considerar nuestra lengua como un dominio literariamente rico, incluso muy rico, y pobre, o muy pobre, en lo que se refiere al cultivo de la filosofía. Recuerden que Heidegger llegó a decir que solo había dos lenguas propiamente filosóficas, el alemán y el griego

clásico, pero recuerden sobre todo que la gran mayoría de quienes han denunciado esta idea lo han hecho para reclamar una similar consideración para el inglés o el francés, y nunca, o casi nunca, para el español o el portugués u otras lenguas generalmente tenidas por menores con relación al cultivo y desarrollo de la Gran Filosofía. Los peores enemigos están siempre en casa, y los profesionales de la filosofía de nuestro ámbito lingüístico lo son en la medida en que participan en vario modo de tal prejuicio. A esas otras lenguas como la nuestra, consideradas «menores» o «secundarias», ese prejuicio arraigado del canon les concede la traducción y el reflejo de lo que filosóficamente se hace en las lenguas «principales». A lo que parece, en filosofía podemos traducir y divulgar, pero no crear. Si creamos, si por cualquier extraña combinación cometemos la impertinencia de crear, esa creación es, en el mejor de los casos, para uso interno nuestro. Y ello porque generalmente no logra traspasar las fronteras de la lengua, o porque, si lo hace, le viene inmediatamente rebajado su pretendido carácter filosófico (salvo que esa creación se inscriba en alguna de las líneas de desarrollo del pensamiento dominante, como es, por ejemplo, el caso de Bunge). No me invento nada, ni creo exagerar en punto alguno, me limito simplemente a constatar hechos y actitudes que nos tocan de cerca y están a la vista de todos –de todo el que quiera verlos, se entiende.

Recuerden también que uno de los mejores discípulos de Heidegger, el italiano Ernesto Grassi, se reveló contra el maestro precisamente en este punto y levantó toda una obra –la obra de una vida– contra la consideración anti-humanista del pensamiento heideggeriano. Traigo a colación a Grassi –quien, por cierto, también tuvo predicación aquí en Chile– por su defensa del humanismo como «modo de pensar», sobre todo por el desvelamiento de un vínculo entre la lengua y el pensamiento que considero eficaz y extremadamente importante a la hora de comprender la realidad histórica del pensamiento en lengua española. No creo cometer

ninguna herejía si digo que considero la lengua española tan filosófica como pueda serlo la alemana, aunque imagino que incluso aquí, en este nutrido auditorio que reúne a un buen número de profesionales hispánicos de la filosofía, más de uno habrá aceptado como si fuera una verdad incuestionable esa suerte de prejuicio –fuertemente arraigado y acríticamente aceptado– sobre la inferioridad filosófica del español. La superioridad de unas culturas sobre otras es un dato de hecho manifiesto que tiene que ver con el desarrollo histórico de la época moderna y con la geopolítica de nuestro mundo globalizado, pero en ningún caso –insisto: en ningún caso– permite la inferencia que haría a unas lenguas más aptas que a otras para el cultivo del pensamiento.

He dicho pensamiento y me doy cuenta que no es lo mismo cultivar el pensamiento que cultivar la filosofía: toda lengua alberga un pensamiento y permite el desarrollo del mismo, e incluso de otros, pero nada desde ella obliga a que ese pensamiento de la lengua se constituya filosóficamente (de hecho hay lenguas que no lo han hecho: piénsese, por ejemplo, en las lenguas sin tradición escrita, o en otras que, aun teniéndola, han sufrido la colonización del conocimiento). Pero aclarado esto, tampoco puede aceptarse –o, al menos, yo no lo acepto– que el ejercicio de la filosofía deba identificarse con lo que históricamente ha sido como tal dominante en el campo de la cultura occidental. Ese dominio se expresa en superioridad y prestigio, pero en modo alguno puede traducirse en rebajamiento del valor filosófico de los «modos de pensar» históricamente vencidos y no alineados a las formas y modos de pensar dominantes en el campo general de la cultura. Esto es lo que defiendo, sin ningún miedo ni vergüenza, con mucha esperanza y con aún mayor convencimiento. Aquí me planto y lo digo, y trazo una raya que haga de línea de demarcación, para que cada cual después se haga responsable del propio modo de hacer y de entender el ejercicio filosófico.

Considero que toda lengua tiene un modo propio de pensar, modo que se corresponde, por un lado, con lo que Humboldt llamó la «forma interna» de la lengua, y, por otro, con lo que Américo Castro llamaba la «vividura», es decir, la forma o formas de vida inherentes al espacio comunitario. Llamo la atención sobre esta correspondencia entre el modo de pensar y el modo o forma de vida y la forma interna de la lengua. Esta «correspondencia» ni es secreta ni es fija, desde luego, ni tan siquiera obliga a la lengua a ninguna ortodoxia u observancia ciega en relación al ejercicio del pensamiento. Pero ahí está: se puede acoger o no, y de ello depende en buena medida la pregnancia y la potencia efectivas de ese mismo pensamiento. Quede claro que se puede pensar y hacer filosofía sin tener en cuenta esa correspondencia, pero, a mi modo de ver, no haciéndolo se corre el riesgo de caer –que no es lo mismo que incurrir– en la inautenticidad y en la impostura.

Considero que los distintos «modos de pensar» han quedado distribuidos en el campo de la cultura generalmente en base a relaciones de poder: vencedores y vencidos dentro de un mismo dominio, centro y periferia del canon de la filosofía, prácticas del saber científicamente aceptables o relegadas a los márgenes, etc. Es decir, que la historia de la filosofía no es más que la narración de una sucesiva contienda entre los distintos «modos de pensar» por la conquista del dominio del espacio intelectual. Esa narración refleja siempre el punto de vista del vencedor, pero nótese que el grado de beligerancia no es uniforme, que hay quien ataca sin contemplaciones y quien solo se defiende. El capítulo de las «expulsiones de la filosofía» (la platónica de la poesía, la cartesiana de la retórica, etc.) está muy bien contado, en efecto, y puede llegar a resultar convincente si no se lleva a cabo una adecuada deconstrucción de las narrativas que operan implícitas a la historia de la filosofía. Esas expulsiones tienen que ver con el conflicto y con la pugna entre los distintos modos de pensar, y no con ningún déficit o ca-

rencia en relación al ejercicio filosófico. Los modos expulsados no eran «menos» filosofía o filosofías «menores», sino «modos de pensar» y de entender la filosofía que habían sido vencidos y el poder condenaba fuera del recinto de la filosofía hegemónica o relegaba a sus márgenes. Lo expulsado vive en exilio, pero no por ello deja de ser lo que era: de la misma manera que se sigue siendo chileno o español fuera de Chile o de España, pues no hay golpe de estado o guerra civil que pueda anular lo que uno es, aunque quieran o lo pretendan desde el poder político, de esa misma manera que se sigue siendo «fuera» lo que se era «dentro», pero de otro «modo», indudablemente, de esa misma manera los modos de pensar expulsados vivieron –y viven– en el exilio de la filosofía hegemónica sin por ello dejar de ser nunca filosofía. Lo fueron –lo son–, claro está, de otro modo, pero aquí me importa dejar constancia de que lo fueron –de que lo son. Quizá se extrañen, pero voy a reclamar ese espacio del exilio como lugar propio de la filosofía en lengua española. El exilio es el lugar de esa «tradición velada» de la que me quiero ocupar aquí, a la que desde el principio he hecho referencia, aunque quizá aún no lo parezca (no podíamos empezar a hablar de ella sin más, ya que, tratándose del conflicto entre el poder y la gloria del canon y la marginación y derrota de sus márgenes se necesitaba una serie de consideraciones preliminares capaces de poner cada cosa en su sitio y permitir después poder hablar de ella con mayor sentido).

Considero, pues, que la configuración histórica del canon de la filosofía ha obligado y actualmente también obliga a un ejercicio filosófico en franca desigualdad de condiciones para quienes se expresaban –y se expresan– fuera de las lenguas del prestigio filosófico. Es posible que nosotros mismos hayamos sido en esto nuestros peores enemigos. Lo he dicho antes y no me desmiento ahora: el peor enemigo está siempre en casa. Es, en efecto, el que participa de los prejuicios del canon e incluso es en ello más

papista que el papa y cree que para ser filósofo y hacer filosofía como se debe hay que responder a las tradiciones de pensamiento que se han alzado con el dominio del canon. Es esta una forma de subalternidad que tiene que ver con un cierto carácter epigonal de una buena parte de lo que se hace en el campo hispánico del pensamiento. Nótese que no digo todo, sino una parte, aunque, a mi modo de ver, se trata de una parte más que considerable. Es obvio, por ejemplo, que se puede escribir un libro sobre Heidegger o sobre Wittgenstein en español: los hay a cientos, aunque no todos están pensados desde la propia lengua, sino que suelen ser el triste remedo de un libro que no ha podido ser escrito en alemán. No aludo a nadie en concreto, sino a una práctica difusa que tiene que ver con la importación de temas y problemas filosóficos inherentes a la centralidad del canon, pero que no siempre son convenientes a nuestros contextos. A todos nos resulta claro a qué me refiero: hay numerosos ejemplos de ese tipo de escritura repleta de paréntesis con palabras en alemán, como si solo de ellas dependiera el carácter filosófico del discurso y su sola presencia bastase para fundarlo y suplir las eventuales deficiencias sintácticas del texto. Habrá quien lo salude como signo de científicidad y buen hacer del ejercicio filosófico, pero les confieso que a mí me parece una nueva forma de barbarie, como cuando siglos atrás los humanistas denunciaban el latín imposible –bárbaro– de los últimos filósofos medievales. Y ello porque filosofar exige la doble consciencia de la lengua desde la que se piensa y del contexto en el que se sitúa ese mismo pensamiento. Sin esa doble consciencia se abre, como ya dije al principio, el camino de la inautenticidad y de la impostura.

Me dirán acaso que la filosofía tiene una innegable vocación de universalidad y que Heidegger y Wittgenstein y los demás santones del canon son pensadores universales. Es cierto, lo concedo, pero ello no quiere decir que esa universalidad de su pensamiento no se gane desde la doble consciencia de la lengua y del contexto. Todo

hijo de vecino piensa desde una lengua y en un contexto y la filosofía no puede abstraerse a ninguno de ellos. A ninguno. Lo que no quiere decir que la filosofía deba renunciar a la universalidad, sino que esta se gana desde aquéllos (Ortega lo dijo bien claro: «Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o por el campo de Ontígola»). Yo, desde luego, no contesto la pretensión de universalidad de la filosofía, sino la idea de universalidad en su dimensión de dominio hegemónico. Denuncio la universalidad excluyente, la práctica filosófica que deriva de los intereses geopolíticos del canon, la que tapa y encubre y silencia y condena otros modos de entendimiento y compromiso con la universalidad. Denuncio, pues, la falsa universalidad, sobre todo a quienes con ella nos quieren dar gato por liebre y nos pasan de matute la condena a la peor de las subalternidades: la del pensamiento. La obra del colombiano Gómez Dávila enseña que se puede ser universal sin apenas salir de casa. También las de Azorín o Rulfo, aunque de otro modo. O la de Bolaño. Antes que ellos lo había hecho Cervantes con ese *Quijote* en pos de infinito dando vueltas en tres palmos de tierra manchega –un espacio minúsculo, desde luego, apenas nada, pero decisivo para la configuración del «territorio de la lengua». Me dirán, quizá con una punta de suficiencia, que estos últimos son ejemplos literarios y que este es un congreso de filosofía. También esto se lo concedo, pero déjenme que les diga que lo literario tiene mucho que ver con las tradiciones de pensamiento desarrolladas en nuestra lengua. Mucho. Les recuerdo en propósito que era Unamuno quien decía que nuestro pensamiento había que ir a buscarlo en la literatura. Sí, en la literatura, en ese «margen» de la filosofía que es la literatura.

¿Por qué decía eso Unamuno? Pues, sencillamente, porque sabía de lo que hablaba. Porque el estudio de la filosofía alemana, acometido por él con verdadera pasión de autodidacta, sobre todo de Kierkegaard y Schopenhauer, también de Kant y Hegel y los teó-

logos protestantes, etc., no le cegó los ojos para ver el pensamiento de nuestra lengua. Y para verlo allí donde estaba y en la forma y en el modo en que efectivamente estaba, y ello aun cuando fuera relativo a un «modo de pensar» distinto del que había conformado en filosofía el dominio hegemónico de la modernidad. Unamuno supo ver que la literatura había sido para la cultura española –y también para la hispánica– un «lugar» del pensamiento. Quizá no el único, pero sí uno de los más principales. Unamuno constataba, aunque quizá no acertara del todo a la hora de dar una explicación adecuada. Había en todo ello algo como de «refugio», como si la literatura hubiera sido el refugio del pensamiento en un campo cultural donde se vigilaba muy estrechamente el libre ejercicio del mismo más allá de una rígida observancia dogmática. Américo Castro, a través de su idea de la «diferencia hispánica», podría ser el sostén teórico de esta comprensión de la literatura como refugio del pensamiento y de la filosofía en el campo de la cultura hispánica. Quizá alguien piense que ni la Inquisición ni la Contrarreforma fueron exclusivos del vasto territorio español del Imperio. Es cierto, pero a ello respondía Castro –y nosotros con él– que no era cuestión de presencia, sino de grado, y el grado de esta presencia en nuestro ámbito fue considerablemente mayor, no porque fuera más cruento, sino porque fue de una tal persistencia que hizo del miedo el eje principal de los usos sociales y de las prácticas privadas.

De todos modos, a mi entender, la idea de la literatura como refugio no es suficiente para dar cuenta completa de la constatación unamuniana. Junto a ella creo que debe ponerse la de «lugar propicio» o «tierra fértil» o incluso la de «caldo de cultivo»: la literatura como adecuada tierra de cultivo del pensamiento y de la filosofía en el campo de la cultura hispánica. La literatura como lugar adecuado y propicio de una modalidad de pensamiento, de un modo de ser de la filosofía relativa –universalmente relativa– a la lengua española y al campo cultural hispánico. Esto es muy

largo y no me queda más remedio que proceder a una apretada síntesis y remitir a otros lugares donde he tratado esto más extensamente (*La tradición velada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999): dentro de la cultura hispánica ha arraigado y se ha desarrollado un «modo de pensar» que en el dominio general de la filosofía de la modernidad iba a resultar vencido y consecuentemente marginado y descartado. Los humanistas pierden la batalla contra el modo de pensar cartesiano. Pierden, pero no desaparecen: Italia y España son claros ejemplos de ello. Piensen, por ejemplo, en Gracián o en Vico, auténticos titanes de ese filosofar humanista que se bate en retirada ante el avance del racionalismo. Y no me digan, por favor, que la *Agudeza y arte de ingenio* es un libro de preceptiva literaria, que es lo que suelen decir los cultores del canon de la filosofía hegemónica y del modo de pensar dominante: léanlo no desde lo que le condena a ser lo que no es, sino en lo que es, es decir, como síntesis portentosa del filosofar humanista en el cierre de la época barroca. En ese modo humanista de pensar es esencial, entre otras cosas, claro está, como es, por ejemplo, la atención a la lengua (la consciencia de ese vínculo con el lenguaje del que debe partir todo auténtico pensamiento), es esencial, digo, la inseparabilidad entre el bien, la verdad y la belleza. O lo que es lo mismo: que el camino de la verdad no puede ser distinto del que conduce al bien y a la belleza. O de otro modo aún: que la filosofía no se persigue solo y exclusivamente desde la «razón», sino que es algo que implica la totalidad del ser humano, también, pues, el «sentir». Y todo ello se configura textualmente como expresión del pensamiento, es decir, como pensamiento efectivo. Es el ámbito indistinto de la verdad-belleza del que están llenos los tratados humanistas. Sus textos corresponden a esa doble dimensión que en ellos es una sola e indistinta: la de la literatura y la de la filosofía.

Ahora bien, creo que pueda admitirse como dato de hecho que el espacio intelectual europeo de la modernidad quedó filosófica-

mente plasmado y roturado por el racionalismo, y, de consecuencia, que el modo humanista de pensamiento quedó como tal rebajado del rango de la filosofía y relegado al margen de la literatura. Y no es que no lo sea, es decir, que ese modo humanista de pensamiento no sea literatura, pues lo es, en efecto, pero se trata de una literatura que es también filosofía, de una filosofía que tiene forma y estilo literarios pero no por ello deja de ser filosofía. El «ensayo» no es un género propio de la literatura, que es, en el mejor de los casos, donde suele colocarse en los manuales al uso, ni es tampoco un camino intermedio entre lo literario y lo filosófico, ni siquiera una filosofía menor, sino una forma textual propia de un modo de pensamiento que se funda en la inseparabilidad de la literatura y de la filosofía. Es un modo de ejercer y de entender la filosofía que se da envuelta con la literatura, un modo de buscar la verdad sin renunciar ni al bien ni a la belleza, o viceversa, y ello porque, en el fondo, el ensayo moderno se constituye en una manifiesta anterioridad con respecto a las escisiones fundacionales del discurso moderno (la separación de los tres órdenes de la metafísica, la ética y la estética): bien, verdad y belleza son un todo inseparable en el ensayo (*vid.* la versión on-line de mi «Pensar por ensayos. El ensayo en la España del siglo XX», en *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, serie 9 del suplemento *Libros*, 2011/2).

La «tradición velada» es eso. Una tradición de pensamiento filosófico que nos es propia. Que no es única de nuestro caso, desde luego, pero que está fuertemente arraigada en nuestra cultura y en nuestra lengua. No se ve «naturalmente» desde la filosofía –desde la filosofía dominante, se entiende– porque la mirada del filósofo la descarta, quizá ni tan siquiera la ve, no porque no sea filosofía, que lo es, sino porque no responde a las formas canónicas de la filosofía ni a los modos de pensar dominantes del desarrollo moderno de la filosofía. Es lo que le pasó a Ortega, por ejemplo, pero es un ejemplo muy relevante, cuando en su primer libro, *Meditaciones del*

Quijote, se retrató como «un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*». España era «tierra de infieles» en relación a la Filosofía. Y lo era, precisamente por lo que Ortega juzgaba un «exceso» de literatura en el campo hispánico de la cultura. Él aceptó el prejuicio del canon y pensó que ese exceso de literatura se traducía en un déficit de filosofía. Ese es el gran lugar común del que no logramos liberarnos: nuestra cultura, la cultura hispánica, sería rica en tradiciones artísticas y literarias y pobre, en cambio, en relación a la ciencia y a la filosofía. Como todos los lugares comunes encierra una verdad, pero después de una vida dando vueltas a estas cosas les aseguro que me he convencido que es más lo que oculta y falsea que la minúscula verdad de la que se hace portador.

También es un lugar muy común decir que la experiencia del viaje modifica al viajero. De su «viaje a Alemania» Ortega volvió transformado: su vuelta podría leerse como una suerte de retorno del prisionero liberado a la caverna platónica. La luz de fuera que traía en sus ojos no le permitía ver lo que había visto Unamuno. No le dejaba reconocer la filosofía que había en todo aquel exceso de literatura. Y pensó que le tocaba hacer borrón y cuenta nueva con relación a la filosofía en el campo de la cultura hispánica. Recuerden con cuánto ardor juvenil contrastó aquella filosofía que se daba envuelta en la literatura de los intelectuales de la generación del 98. Recuerden cómo se batió contra el «sentimiento trágico» unamuniano y contra la «pequeña filosofía» azoriniana. Recuerden con cuánta suficiencia declamó aquello de «o se hace literatura o se hace precisión o se calla uno». Después cambiarían las cosas y el propio Ortega, como saben, acabaría retrospectivamente reconociendo el valor de la forma literaria de su filosofía («no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía»). María Zambrano, sin duda la mejor de sus discípulos, se dio cuenta de que el desarrollo filosófico del raciovitalismo requería

volver a Unamuno en dos puntos sustanciales: la literatura y la religión. En relación al primero de ellos bien puede decirse que llevó a cabo una auténtica recuperación filosófica de la tradición literaria española (no otra cosa es el proyecto que comprende dos de sus libros mayores: *Pensamiento y poesía en la vida española y España, sueño y verdad*). Les confieso con pesar que me ha costado mucho trabajo encontrar alguna intervención sobre María Zambrano en este congreso. Hannah Arendt, por ejemplo, tiene mucho espacio, como es de justicia. Insisto: como es de justicia. Pero dicho esto, a renglón seguido también hay que decir que el pensamiento de Zambrano en nada es inferior al de Arendt. Y el problema es que aquí no está, o está sin estar. Como tampoco están —o están sin estar— Ortega, o Eugenio d'Ors, o Nicolás Gómez Dávila, o Alfonso Reyes, o Francisco Romero, o Eugenio Trías, o Rafael Sánchez Ferlosio, o Agustín García Calvo, por ejemplo y por citar solo algunos nombres.

A mi modo de ver, la fundamentación de una posible filosofía hispánica debe empezar desde aquí, desde el horizonte de lo ausente en este congreso. Desde lo que se es, y no desde las leyendas blancas o negras con que nos hemos premiado o castigado. Desde la plena consciencia de lo que hemos sido, porque ese es el único modo de abrirnos un paso seguro hacia el futuro. La literatura no es en nuestro caso un capítulo separado de la filosofía, o que funciona en relación a ella solo como simple adorno o embellecimiento del pensamiento, o como aporte de materiales para el mismo. Es, más bien, un «lugar» del pensamiento, un modo de ser propio del cultivo de la filosofía en el campo cultural hispánico. «Pensar en español» no es solo un rótulo más o menos acertado para un congreso: es, sobre todo, un compromiso, un triple compromiso con la filosofía, con la lengua y con nuestra propia situación como hispánicos en el mundo globalizado. Nada obliga al compromiso, es obvio, pero quien lo acoge sabe que debe sostenerlo respon-

sablemente. Y que esa responsabilidad le pondrá en la situación incómoda de tener que resistir contra-corriente.

Llevo años dando vueltas al tema del exilio. No solo a algunos casos de exilio, como pueda ser el exilio republicano de la Guerra Civil española, sino a todos los exilios que atraviesan nuestra historia. Todos, desde los judíos y los moriscos en adelante. Todos, hasta los actuales de nuestra América. Todos, todos, todos: hasta el punto que he llegado a pensar que la experiencia del exilio es algo consustancial a la identidad hispánica. Les confieso que la palabra identidad me pone muy nervioso, pero tampoco soy alguien que lo arregla mirando para otro lado. En nuestra literatura hay un pensamiento exiliado. Creo que es tiempo de reparar su olvido. Esto es lo que se propone el horizonte metodológico de la «tradicción velada». Y noten, y con esto acabo, que cuando digo «nuestra literatura» me refiero a la literatura en lengua española, esa que va de Cervantes a Bolaño y se forja en el vasto territorio de la lengua. Porque la patria es la lengua, y esto es algo que yo he aprendido de nuestros exiliados. Y digo nuestros y quiero decir todos. Todos y sin dejarme uno, porque desde ahí, desde esa perspectiva que incluye una memoria olvidada, se abre un camino para ser de verdad universales.

F. J. M.